

信仰の合理性——現代カトリシズムの公共性をめぐって

岩本潤一

1 はじめに——

「現代カトリシズム」と「公共性」

二〇一二年、知泉書館から『現代カトリシズムの公共性』を刊行した。以下、まず、本書の背景にある著者としての問題意識を簡単に述べ（1）、本書のテーマの一つである生命倫理の問題と自然法論の関わりに触れ（2）、教皇ベネディクト十六世（在位二〇〇五―一三年）による、この自然法論の取り上げ方について概観し

（3）、最後に「信仰の合理性」というテーマに触れることにしたい（4）。短時間ではあるが、現代カトリック神学の一端を示すことができばと思う。^①

拙著は、二〇〇三年から一四年まで勤務した日本カトリック司教協議会において研究した、さまざまな問題を扱っている。ヒトES細胞・人クローン胚研究、植物状態の患者に対する水分・栄養補給といった生命倫理、同性愛、ニューエイジ（スピリチュアリティ）、政教分離（裁判員制度とカトリック教会）、カトリック教会の平和論、教皇ヨハネ・パウロ二世（在位一九七八―二

〇〇五年」とベネディクト十六世の教皇職である。

標題の「現代カトリシズム」は、稲垣良典教授と半澤孝磨教授の擧に倣ったものである。かつて両教授が近代の国外・国内のカトリック思想家たちの思想を論じたのに対して、著者はどちらかというと教会教導職の立場から見た「宗教」としてのカトリック思想のありように重点を置いた。

「公共性」は、周知のとおり、特に近年、J・ハーバーマスにより討議倫理学の文脈で用語化され、わが国でも「公共哲学」として展開されている。「公共」の語は、宗教学・神学のレベルではホセ・カサノヴァの「公共宗教」など、世俗化した社会に適合しようとする宗教現象の分析の中でも用いられる。また、近年、日本の宗教学研究は、宗教の社会貢献活動に注目している。

著者の用いる「公共性」は、カトリシズムが近年、特に教皇・教皇庁（バチカン）からの積極的な道徳的発言を通じて、公共世界・公共政策に影響を及ぼそうとする姿勢を指している。もともとカトリシズムにおける公共的言説はすでにトマス・アクィナスの自然法思

想において体系化されていたが、近代に入ると教皇レオ十三世回勅『レールム・ノヴァールム』（一八九一年）以来、「社会教説」として提示されるようになった。著者の関心の出発点となったのは、以下に述べるように、現代のカトリック教会の生命倫理と公共政策との関係であった。

公共政策形成との関連における生命倫理とその教育に対して、宗教、特にカトリック教会の生命倫理とそれに基づく教育のもつ意義は少なくない。そもそも人間の生死をめぐる問題を扱う生命倫理においては、科学的理解と同時に、人間の人格性に関する根源的な考察が不可欠である。そして、このような考察において、カトリック教会の倫理は、今日ますます大きな重要性を帯びているからである。実際、近年、カトリック教会が科学技術と生命倫理の交差する領域に関して行ってきた積極的な発言は、宗派の枠を超えて、生命倫理問題についての普遍的・合理的な判断基準を示すもの

として注目されている。現代の教会は、科学的探究と宗教的信仰を対立的に考えない（第二パチカン公会議「現代世界憲章」36参照）。同時に教会は、人間が責任をもって科学技術を管理すべきことも求める。「科学も技術も、それ自体が目的ではない。技術的に可能なことが、必ず合理的といえるわけでも、倫理的に許されることだといえるわけではない」からである。公共政策との関連で言えば、カトリック教会は、もちろん教会として政治に直接関与するわけではないが、一方でその倫理的教説によって一般社会の「良心の教育」を行う。ここの教育の主体は教会であり、その対象は、教会の信者であるなしにかかわらず、世俗社会全体である。他方で、教会は信者の政治参加を通じて、積極的に国家の立法と行政が道徳（自然法）に適ったものとなることに寄与することができる。

（拙著六頁）

2 生命倫理と自然法論

ここでは拙著で取り上げた生命倫理、特に人の初期生命の問題に限って、最近のカトリシズムの動向に関する所見を述べてみたい。発生生物学的には、ヒト胚は受精の瞬間から人の生命であると考えられており、その経験的・科学的事実に基づいて、ヒト胚の人権（生存権）が主張される⁽⁷⁾。これはヨーロッパを中心として一定の合意を見ている考え方であるが、この合意は必ずしも国際的な合意ではなく、国によって考え方に相違があるのは周知のとおりである。ドイツのように「胚保護法」（一九九一年）に基づいて胚の滅失を伴うヒトES細胞の樹立を禁止する国がある一方で、イギリスや日本のように受精後十四日目（ないし原始線条形成）までの胚の研究利用を認め、ヒトES細胞研究を容認する考え方もある。

カトリック教会は初めから人の胎児の生命の尊重（したがって人工妊娠中絶への反対）を主張する教理的立場をとってきたが、本格的にその理論的裏づけに取り組み

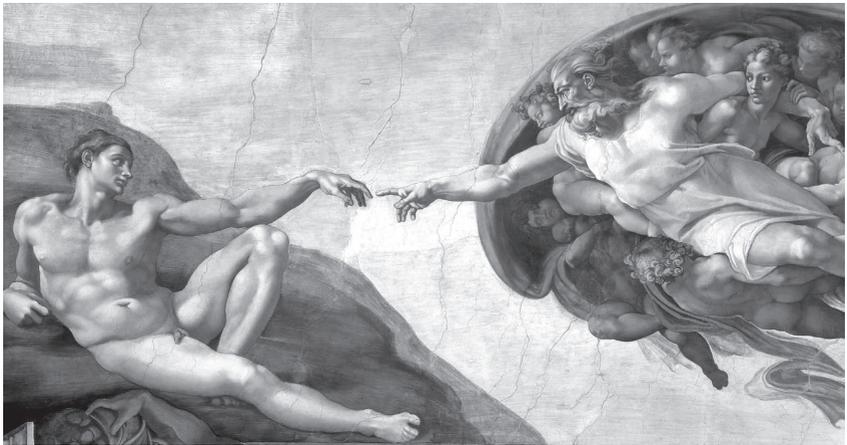
ようになったのは一九七〇年代以降である（拙著第一章参照）。文書としては、教皇庁教理聖省『墮胎に関する教理聖省の宣言』（一九七四年）⁸、教皇庁教理聖省『生命の始まりに関する教書』（一九八七年）⁹、教皇ヨハネ・パウロ二世回勅『いのちの福音』（一九九五年）¹⁰、そして教皇庁教理省『人格の尊厳——生命倫理のいくつかの問題について』（二〇〇八年）¹¹である。注目されるのは、これらの文書が当初から「理性の光に照らして」、発生生物学的知見を重視していることである（拙著七・八頁参照）。

ところで、ここに挙げた二番目の文書『生命の始まりに関する教書』は、教皇ベネディクト十六世（J・ラツツィンガー）が教皇になる前の教理省長官時代（一九八二―二〇〇五年）に発表した文書である。同文書も生物学の知見によって、人間の生命の始まりを、受精によって接合子（二つの配偶子の核が融合してできる細胞）が形成された瞬間であるとし、「理性に基づいて」、人間の生命が初めに現れた瞬間から、そこに人格の存在を認める。この原則に基づいて、胎内診断と受精卵に対する治療を認める一方で（一・二一三）、治療のためでない、

研究目的の受精卵の使用、単為生殖やクローニング、受精卵の凍結を禁じる（二・四一六）。体外受精に関しては、非配偶者間の体外受精を倫理的に認めず（二・二二）、配偶者間の体外受精に反対する（二・五）。人間の初期生命が受精の瞬間から人間の人格（human person）として尊重されるべきだと論じるのは次の箇所である（拙著八―九頁、注12参照）。

1・1 ……もし（墮胎に関する教理聖省の宣言）

が示した発生的知見の）確証が必要ならば、人間に関する生物科学的成果によってさらに確認することができる。すなわち、それによれば、受精によって生じた接合子において、新しい個人の生物学上のアイデンティティーは既に形成されているとされる。もちろん、いつ靈魂が宿るかということを経験による実験的データからだけでは示すことはできないが、にもかかわらず、受精卵についての科学的なこれらの結論は重要な示唆を与えているといえよう。それを踏まえたうえで理性に基づい



ミケランジェロによるフレスコ画「アダムの創造」から（1511年頃、バチカン宮殿・システリーナ礼拝堂天井画）。アダムの身体は立派だが、まだ力なく横たわっている。神に精神を吹き込まれて、真に尊厳なる「神の似像（*imago Dei*）」として生き始める

て考えるならば、われわれは、人間の生命が初めに現れた瞬間から、そこに一つの人格の存在を見いだすことができる。ヒトの個体（*creatura humana*）であるものが人格的存在（*persona humana*）でないということがあり得るのだろうか。「……」したがって人間の生命は、その存在の最初の瞬間から、すなわち接合子が形成された瞬間から、肉体と精神とからなる全体性を備えた一人の人間として、倫理的に無条件の尊重を要求する。人間は、受精の瞬間から人格（*persona*）として尊重され、扱われるべきである。そして、その同じ瞬間から人格としての権利、とりわけ無害な人間誰にでも備わっている不可侵の権利が認められなければならない。⁽¹²⁾

ところで、この文書を作成したラッツィンガー長官自身は、この言明について後に次の解説を行っている。

ここには経験的なものから哲学への移行が見られる。教書は、いかなる経験的データも霊的靈魂

の存在を十分に証明できないであろうと述べる。この文書は、経験的次元と哲学的次元の間のつながりを問いの形で定式化しているのである。しかしながら、文書はなお次のことを思い起こさせる。人はそこに新たな個体が存在することを経験的に証明可能である。「個体」は経験的な用語である。それはある有機体を意味する。この有機体は、母親に完全に依存するとはいえ、固有の遺伝的形質を備えた新たな有機体である。こうして次のことが問われる。「ヒトの個体であるものが人格的存在でないということがあり得るのだろうか」。そこから次の倫理的な帰結が生じる。「人間は、受精の瞬間から人格として尊重され、扱われるべきである」。

ここで教会教導職は固有の哲学的神学を提示しているのではない。教導職は経験的次元と哲学的（人間論的）次元の合流点で問いを発しているのである。そして、わたし個人の考えでは、この問いは理性にとって倫理的な帰結をもたらす。他方で、

そこから立法家にとっての帰結が生まれる。もし事態がこのとおりであるなら、ヒト胚の殺害を正当化することは「国家が法の前ですべての人間の平等を否定すること」（第三章）を意味する。われわれにとっては、すべての人間の生存権に関する問題は、宗教倫理（ethics of faith）の問題ではなく、合理的倫理（ethics of reason）の問題である。まさにこの合理的倫理のレベルで議論を行わなければならない。「……」

回勅『いのちの福音』73項⁽¹³⁾は基本的な原則を示したが、この原則の目的と限界はなお神学的議論の中で定義される必要がある。「……」教会は他者が理解できないことを他者に押しつけることを望まない。むしろ、少なくとも、キリスト教信仰によって自らの理性を導いてもらおうとする者の良心を尊重してくれることを期待するのである。⁽¹⁴⁾

ラツインガー自身は、教理省長官また教理省の諮問機関である国際神学委員会委員長として、ここでい

3 ベネディクト十六世と自然法論

う「合理的倫理のレベルでの議論」を通して人間の人格の尊厳を基礎づけるべく、国際神学委員会での検討を指導した。その成果の一つが、二〇〇〇年から二〇〇二年にかけて「神の像として造られた人間」のテーマのもとに行われた検討に基づいて二〇〇四年に発表された報告書『交わりと管理——神の像として造られた人間の人格』⁽¹⁵⁾である。同報告は確かに進化論、環境倫理、生命科学と関わる人間の尊厳の問題を取り上げるが、議論の基盤は「神の像」(Imago Dei)という神学的概念であるため、「神学的議論」ではあっても、誰もが納得しうるような「合理的倫理のレベルでの議論」がそこで十分なされたとはいえない。

そこからラッツインガーはさらに国際神学委員会で、「自然法論」の枠組みの中で人権の哲学的基盤を検証するプロジェクトを開始した。検討は二〇〇四年から二〇〇八年まで行われ、ラッツインガーが教皇となった後、二〇〇九年に『普遍的倫理の探求——自然法の新たな展望』⁽¹⁶⁾として発表されたのである。

ところで、なぜ今、あらためて自然法論なのか。

まず、前述した教皇庁国際神学委員会の報告書『普遍的倫理の探求——自然法の新たな展望』の序論(一・六「教会教導職と自然法」)に従って、カトリシズムにおける自然法論の位置づけの概略を振り返ってみたい。

カトリック教会が自然法の概念にはつきりと目を向けたのは、十九世紀、世俗社会に向けて教会の立場を明らかにするためであった。自然法は、自然法に反する国家の命令への不服従を基礎づけるため、また労働者の諸権利を擁護するための根拠(レオ十三世)、また結婚の倫理の決定的な基準(ピウス十二世、パウロ六世)として示された(三四節)。現代のカトリック教会は、道徳的相対主義、個人主義、攻撃的な政教分離主義、法実証主義に対して自然法を擁護しなければならぬと考える。そのために、(一)理性は実証科学に限定されたものでなく、倫理的メッセージを見いだす力を持ち、人権を基礎づけること、(二)単なる取り決めによらな

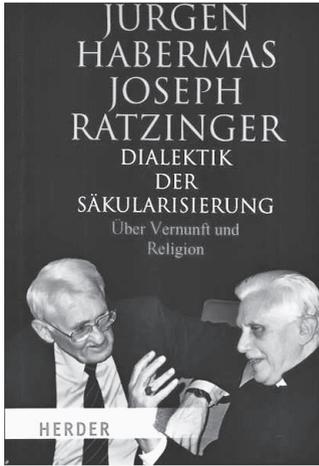
い本性的・客観的規範が存在すること、(三) 自然法に関わる議論は教派的ではなく、すべての市民が共通善に向ける関心に由来することを示さなければならぬ。また(四) 自然法に反する不正な法への良心的拒否権を認め、抑圧された人々を擁護しなければならない。

ところで、国際神学委員会の報告書は触れないが、特に第二バチカン公会議(一九六二―六五年)、それも『現代世界憲章』作成の過程で、カトリック教会は他教派との対話を重視して、「自然法」に言及することを避けようとしたという⁽¹⁷⁾。だから、同報告書が「教会教導職は自然法の守護者また解釈者となってきた」(同三四)と述べるのは正しいとしても、「カトリック教会のカテキズム」(一九九二年)と教皇ヨハネ・パウロ二世回勅『真理の輝き』(一九九三年)は、キリスト教的道徳の解明において自然法が占める決定的な位置を示した(同)という記述は、あたかも現代に至るまで教会教導職が連続と自然法を重視していたかのようにならば、誤解を招きかねない。事実、『真理の輝き』自身「教会の教導職が、道徳についての教えの基本的要素を

細部にわたって解明し、識別のための原理を提示したのは、これが初めてである」、中でも「本質的に悪い行為」と「常にそして例外なく禁止する掟(すなわち自然法)の普遍性と恒久性を再確認」(同一二五)したと述べるのは、教導職において一九九〇年代に一つの飛躍が生じたことを示している。『真理の輝き』の示す自然法論に関する見解が必ずしも完成したものでないことが、伝統的なアリストテレス・トマス(18)的自然道徳律の立場に立つ研究者によって指摘されることもある。自然法論は、完結したドグマではなく、今なお「探求」の対象なのである。

一方で、現代、たとえば生命倫理における「ヒト胚の尊厳といった問題について、われわれは直接に聖書から結論を導くことができな

したがって、こうした問題について扱う際に、カトリック教会が依拠するのは、自然道徳律と自然科学のデータである。自然道徳律も自然科学も」ともにある種の合理的・普遍的な性格をもっているとしても、「特に前者の場合は」必ずしも一義的なものではない(拙著一四頁)。その意味で、



ラッツィンガー枢機卿（当時）とユルゲン・ハーバーマスによる対談集・ドイツ語原版『世俗化の弁証法：理性と宗教について』（邦題は『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』）

人格の尊厳の基礎づけとしての自然法の普遍性をいかにすれば説得的に提示できるかは、大きな課題となっていたといえる。

そして、ヨハネ・パウロ二世の教導職を教理省長官として補佐しながら、このような問題意識を先鋭な形で表明したのが、同教皇の後継者としてのラッツィンガー／ベネディクト十六世である。

二〇〇五年四月に教皇に選出される前年の二〇〇四

年一月、ラッツィンガー枢機卿はJ・ハーバーマスと対話を行い、後にその講演テキストが公刊された。対話のテーマは「自由な国家における政治以前の道徳的基盤」であった。ラッツィンガーはこう述べる。

自然法は——特にカトリック教会において——世俗社会および他の宗教諸派との対話にあたって、共通の理性に訴えかけ、世俗化した多元的社会における法の倫理的諸原則について合意しあうための基盤を求める議論のパターンとなった。しかし、自然法というこの道具は残念ながら効き目が弱くなってしまった。それゆえこの討論会では、自然法に依拠した議論はしないつもりである。自然法という考えは、自然と理性が相互に入れ子になっていて、自然そのものが理性的であるとするような自然概念を前提としている。しかし、このような自然の見方は、進化論の勝利とともにつぶれてしまった。たしかに理性的なふるまいが自然のなかに認められるとしても、自然そのものは、けっ

して理性的ではないというのである。これが進化論の提出する診断であり、それは今日では依然として、反論不可能なように思える。かつて自然法の基礎になつていた自然概念にもいろいろなものがあるが、そのなかで残っているものといえば、ウルピアヌス（紀元三世紀初頭）によつて「自然の法とは、いっさいの自然的生き物が教えてくれるものである *Ius natura est, quod natura omnia animala docet*」というあの有名な命題のかたちにまとめられたものだけである。ところが、まさにこれでは、われわれの問いには不十分なのである。われわれの問いにおいて問題となつてゐるのは、いっさいの「生き物」に関わるのではなく、人間の固有の課題、人間の理性が作り出し、理性なしには答えることのできない課題なのである。

その最深部において理性法であろうとするこうした自然法の、少なくとも近代における最後の要素として残つてゐるのは、人権 (*Menschenrechte*) である。人権は、人間が人間として、ただ人間という種

に属しているだけの理由で、権利の主体であり、人間存在そのものが価値と規範を内部に宿してゐて、そうした価値と規範は作り出すものではなく見いだすものなのだ、ということを引きにしては理解できない。ひよつとして今日では、人権についての考えは、人間の義務と人間の限界についての教えによつて補わなければならないかもしれない。もしそうした補いが可能となるならば、やはり自然の理性というものがあるのではなからうか、また人間にとつて、そして世界のなかの人間の位置について理性の法というものがあるのではなからうか、という問いを、また新たなかたちで立てる助けとなるかもしれない。こうした問いをめぐる対話は今日では、異文化交流的に解釈し、かつ設定されたものとならなければならない。キリスト教徒にとつてはこうした対話では、被造物と創造主の問題が重要となるであろう。インド世界でそれに相応するのは「ダルマ」、つまり存在の内的な掟であり、中国の伝統では天の秩序という理念であらう。⁽¹⁹⁾

ラッツインガーは、自然法は依然として検討を要する「課題」だということを明確に自覚していた。そして、その後彼が前掲の『普遍的倫理の探求』としてまとめさせた研究は、「自然の理性というものがあるのではないか」とあらためて問い、「この問いをめぐる対話を、異文化交流的に」行おうとしたものにはかならない。

ベネディクト十六世が自然法論に言及したいくつかのテキストから以下に四つの代表的なものを選んで、教皇の自然法論の射程を確認したい。

a レーゲンスブルク大学での講演

(二〇〇六年九月十二日)⁽²⁰⁾

第一の講演のテーマは「信仰と理性の関係」であり、自然法論もこの枠組みの中で取り上げられる。講演はいう。信仰には本来理性（ロゴス）との密接な関わりがある。旧約宗教における偶像からの解放は、ギリシア哲学における神話からの解放と対応する。七十人訳ギリシア語聖書におけるヘブライズムとヘレニズムの出会いには、キリスト教の成立そのものに決定的な影響を

与えた。いずれにせよ、キリスト教神学において基盤となるのはロゴスとして自らを啓示した神である。一方で、キリスト教における信仰と理性（合理性）の結びつきを断ち切ろうとする「キリスト教の非ヘレニズム化」の思潮が、後期中世の主意主義に始まり、特に近代初頭以降、神学の中に現れた（宗教改革、自由主義神学、インカルチュレーション）。

とりわけ自由主義神学の代表者ハルナツクは、「学」としての神学の構築のために歴史的・批判的聖書釈義を重んじ、キリスト教を哲学的・神学思想から解放することを目指した。その枠組みとなっているのは、近代の自己限定した理性概念である。しかし、神学を経験科学のような「科学」としようとするとき、キリスト教はますます貧しいものとなっていく。その一例が倫理の領域である。教皇はいう。

わたしたちは、さらにこういわなければなりません。これだけが科学であるなら、人間そのものも縮小されると。なぜなら、わたしたちの起源と

目的に関する問いや、宗教や倫理の問いなどの、本来の人間に関する問いは、上述した「科学」によって規定された、共通の理性の範囲内に場を占めることがなくなり、主観的なものとされるからです。

そこから、人は、自分の経験に基づいて、自分が宗教的に耐えられると思われるものだけを選ぶことになり、主観的な「良心」が、個々の倫理的判断の最終的な判定者となります。しかし、こうして倫理と宗教は共同体を形成する力を失い、個人の恣意にゆだねられます。このような状態は人類にとつて危険なものです。わたしたちはそれを、わたしたちを悩ませている宗教と倫理のさまざまな病理に見ることができません。こうした病理は、宗教や倫理に関する問いを理性が扱えないままに、理性が縮小されたときに、生じてこざるをえないのです。進化の法則や心理学と社会学から倫理を打ち立てようとする試みは、何の役にも立ちません⁽²¹⁾。

これに対して教皇は「理性と信仰を新たなしきたで総合」すること、「人が自らに命じた、経験的に反証可能な領域への理性の限定を克服し、理性を広い空間に向けて再び開放」することの必要性を説く。そのような作業において、神学も「単なる歴史的・人文科学的学科としてではなく、本来の意味での神学として、すなわち、信仰の合理性への問いとして、大学に属し、諸科学の大きな対話に加わる」⁽²²⁾であろうと。

本講演は直接自然法論を扱うのではないが、その大きな背景（信仰と理性の問題）を示し、現代における倫理の問題が理性（合理性）の位置づけ（近代的理性概念の拡張）の問題であることを示唆するのである。

b 「自然法国際学会」参加者へのあいさつ

（二〇〇七年二月十二日）⁽²³⁾

第二に取り上げる本テキストは、自然法研究の必要性を正面から論じている点で貴重である。現代の問題は、科学の力が自然の合理的構造の認識を可能にした一方で、倫理的認識能力がますます弱まっていること

である。

（科学の方法は）合理性の源泉である、造り主である理性そのものをわたしたちが認める能力をますます弱めているのです。物質の法則を知る能力は、存在の中に含まれた倫理的なメッセージ、すなわち伝統が「自然法」(lex naturalis)、自然道徳法と呼ぶメッセージを認めることをできなくしているのです。この「自然道徳法」ということは、多くの現代人にとって、「自然」の概念のせいではほとんど理解不能になっています。「自然」は形而上学的なものではなく、単に経験的なものにすぎなくなっているからです。自然がそのままではもはや道徳的なメッセージを示さなくなったことは、方向感覚の喪失を生み出しています。この方向感覚の喪失のために、日常生活における決定が不安定かつ不確実なものとなっています。⁽²⁴⁾

だから「自然法の真理の再発見」が緊急の課題であ

る。自然法の一般原則は「善を行い、悪を避けよ」であり、そこから倫理的判断の基準となる諸原則が生じる。すなわち、受胎から自然死に至るまでの「人間のいのち」の尊重、真理を探究する責務、自由である。また、「各人に各人のものを」(minibus unum) 与えることとの内に示される正義、また連帯である。

このような諸価値によって、例外なしに守るべき諸規範が表されます。こうした諸規範は、立法者の意志にも、国家が与えうる合意にも依存するものではないからです。実際、このような諸規範はあらゆる人定法（すなわち人間の定めた法、実定法）に先立ちます。ですから、誰もそれを廃止することは許されません。⁽²⁵⁾

一方で、現代の倫理学・法哲学で法実証主義が主流となった結果、立法行為は利害関係の調整にすぎないものと化している。しかし、「国内法の次元であれ、国際法の次元であれ、あらゆる法体系は、究極的に、人

問そのものに記された倫理的なメッセージである自然法に根ざしていることからその合法性を引き出す」ことを忘れてはならない。「結局のところ、自然法は、権力の濫用やイデオロギー操作による欺瞞に対する唯一の有効な防御」なのである。⁽²⁶⁾現代においては、「家庭制度の尊重」や「人間の生命の道具化の歯止め」も自然法の具体的に適用される課題である。「科学技術の上で可能なことが、必ずしもすべて倫理的に許されるわけではない」。⁽²⁷⁾

以上のように、教皇は、自然法が現代の法的諸問題、とりわけ生命倫理、家族制度等と密接に関わる、きわめてアクチュアルな射程をもち、あらためて深い研究を待っていることを強調するのである。

C 国連総会での演説（二〇〇八年八月十八日）⁽²⁸⁾

本演説は「世界人権宣言」（一九四八年）発布六十周年を記念して行われた演説であり、主要テーマは同宣言が示した「人権」概念の基盤である。

人権はその普遍性、不可分性、相互依存性ゆえに、人間の尊厳を守るための保障でもあります。しかしこのことは明らかです。すなわち、「世界人

権宣言」が認め、示した諸権利は、人格という共通の起源をもつがゆえに、すべての人に当てはまります。人格は、造り主である神の世界と歴史に対する計画の中心であり続けるからです。人権は、人間の心に記され、異なる文化や文明のうちにも存在する自然法に自らの基盤を見いだします。人権をこのような連関から切り離すなら、その射程を狭め、相対主義的な思想に屈することになります。⁽²⁹⁾

また、国内的次元でも国際的次元でも、共同体生活における権利の尊重の基準は「共通善」である。共通善の基準は「正義と不正、発展と貧困、安全と紛争の関係」、要するに「安全保障の強化」に関わる。人間の尊厳が蹂躪される状況が放置されるなら、暴力の連鎖が生まれるからである。しかし共通善は手続きの適用でも権利の均衡でもない。「世界人権宣言」は、「異な

る文化、法的表現、制度的モデルが、諸価値の根本的な核心、それゆえ諸権利の根本的な核心の周りに歩み寄ることを可能にした」ことに意義がある。これに対して、現代、「世界人権宣言」の基盤を再解釈しようとする圧力が見られる。

経験が示すように、しばしば法が正義を支配することがあります。それは、権利の主張によって、正義が、権力をもつ諸機関が定めた法的規定や規制の決定の単なる結果のように見えるようになる場合があります。権利が法の形式でのみ示されると、権利は、その基盤と目的をなす倫理的・合理的な次元と切り離された、脆弱な命題となる危険があります。実際には、「世界人権宣言」は次の確信をあらためて確認しました。すなわち、人権の尊重は何よりもまず、変わることにない正義を基盤とします。さまざまな国際的宣言の拘束力もこの正義を基盤としています。⁽³⁰⁾

だから、国家の法秩序のみに個人の尊厳や権利の尊重をゆだねることは危険である。一方、伝統宗教と宗教間対話は正義の実現に貢献しうる。そのことを可能にするためにも、信教の自由の擁護が不可欠である。

本テキストは、人権の基盤としての自然法の意味の再発見を国際社会に直接促している点で、最初に示したドイツでの学術的講演とともに、ベネディクト十六世の教導職の中できわめて重要なものといえる。

d ドイツ連邦議会での演説

(二〇一一年九月二十二日)⁽³¹⁾

これは三回目であり、教皇としての最後の、そしてドイツ連邦共和国大統領の正式招待による初めての正式訪問としてのドイツ訪問の初日に行った講演である。本演説の特色は次のとおりである。

(一) 教皇は「正義」とその認識基盤を一般的な形で問題にし、ドイツで議論されている具体的な政治的論点に立ち入らない。しかし、「人間は自らを操作することが可能」、「人間と人間性の尊厳が問題となるような、

法の根本的な問題」といったことば遣いに、ドイツにおける生命倫理の議論を念頭に置いていることがはっきり窺える。

(二) 自然法論とその反対概念である法実証主義⁽³²⁾の違いを明確に取り上げ、後者の代表者であるH・ケルゼンに言及した。周知のようにケルゼンは、実証主義的自然本性概念を前提としながら、存在(Sein)と当為(Sollen)の間には架橋できない溝があると述べ、自然本性からいかなる倫理的な指示も引き出せないと主張した。⁽³³⁾もつとも、ケルゼン自身も(演説時の教皇と同年齢の「八四歳になつて」、この存在と当為の二元論を放棄している。

(三) 法実証主義から脱出する道を探るために、一九七〇年代以降の自然環境保護(エコロジー)運動の登場を肯定的に評価した。ただし、教皇はいう。単なる自然環境保護に加えて、「人間の自然環境保護(ヒューマン・エコロジー)」が重要である。「自然本性」である人間が、自らの自然本性に耳を傾けることが、真の自由への道である。

(四) ところで、ケルゼンは最終的に、意志が規範を自然本性の中に置くなら、自然本性は規範を含みうると考えた。その場合の意志は、創造主の意志である。そうであれば、かつて理性と信仰を統合したヨーロッパの伝統に支えられつつ、「自然本性の中で自らを示す客観的な理性が、創造的な理性、造り主である聖霊を前提すると考えること」⁽³⁴⁾は決して無意味ではないのではないか、というのが演説の結論である。

以上で検討した四つのテキストから、次のことがいえると思われる。

(一) 現代の自然法論の位置づけにおいてあらためて問われているのは、信仰と理性の関係である(a)。

(二) 自然法の研究は、現代の法的諸問題、とりわけ生命倫理、家族制度等を考えるために、緊急に必要とされている(b)。

(三) 国際的にも人権の基盤としての自然法を再発見することが必要であり、そうしないと諸権利の基盤が法実証主義によって脆弱化するであろう(c)。

(四) 現代のエコロジーへの関心と、ヨーロッパ思想の伝統を統合するような、新たな自然本性概念の構築が求められている (d)。

なお、『普遍的倫理の探求』の内容は同書を直接参照いただきたいが、同書がキリスト教以外の諸宗教・諸伝統・諸文化への呼びかけを最後に行っていることを指摘しておきたい。

普遍的倫理の探求のための考察を行い、合理的に裏づけうる基盤を示したわたしたちは、人類の偉大な宗教、知恵、哲学の伝統の専門家と代表者に呼びかけたいと望みます。現実になづくための合理的な方法に基づき、普遍的道徳規範を共通して認めることができるよう、それぞれの源泉から出発して、同じような考察を行ってください。このような考察は緊急に必要とされています。さまざまな宗教的信条と、多様な文化的前提を超えて、共通の人間性にとって基盤となる価値は何か――

わたしたちは今、それを表明しなければなりません。それは、人類家族のすべての構成員の間の理解、相互認識、平和共存とともに推進するためです。⁽³⁵⁾

4 信仰の合理性

以上で述べた自然法論についての展望は、究極的には、キリスト教の本質についての教皇ベネディクト十六世自身の(必ずしも自明ではない)洞察を基盤としているように思われる。すなわち、つきつめていえば、「キリスト教信仰は本質的に合理的・知的な側面をもっています。この側面を欠くなら、キリスト教信仰はキリスト教信仰でなくなり⁽³⁶⁾」ということである。そして、「このキリスト教の合理的・知的性格が、普遍性・公共性の基盤となっている」(拙著Ⅷ頁)と思われるのである。

それはベネディクト十六世の根本的な信仰理解でもある。教皇は、信仰が合理的性格をもっていることを強調する。

カトリックの伝統は初めからいわゆる信仰主義 (fideismo) を拒絶してきました。信仰主義とは、理性に逆らって信じようと望むことです。「不条理なるがゆえにわれ信ず」(Credo quia absurdum)⁽³⁷⁾はカトリック信仰を説明する定式ではありません。実際に神は、神秘ではあっても、不条理なかたではありません。神秘は非合理でなく、むしろ意味、意義、真理の充満です。神秘を見つめることによって理性が暗闇を見いだすとしても、それは、神秘のうちには光がないからではなく、むしろそこに光がありすぎるからです。それは、人間が太陽を見ようとして直接に目を向けても、暗闇しか見えないのと同じです。しかし、太陽が明るくないという人はおらず、むしろ太陽は光の源なのです。信仰は神という「太陽」に目を向けることを可能にします。なぜなら、信仰は、歴史における神の啓示を受け入れることだからです。信仰は、さまざまな偉大な奇跡を認めることによって、いわば本来に神の神秘の輝きをことごとく受け入れます。神は

人間に近づき、人間理性の被造的限界に応じて神を知ることを可能にします(第二バチカン公会議『神の啓示に関する教義憲章』13参照)。同時に神は、恵みによって理性を照らし、新たなはかりしれない無限の地平を開きます。だから信仰は、汲みつくすことのできない真理と存在を見いだすために、絶えず探究し、立ち止まることも沈黙することもないうよう促すのです。人間理性が信仰の教義(ドグマ)によって妨げられたかのように説く、一部の現代思想家の偏見は誤りです。カトリックの伝統の偉大な教師たちが示してきたとおり、事実はその反対です。……アウグスティヌスにとって、合理的な探究の努力は、キリストの真理と出会うための意味のある教育課程でした。彼はいいいます。「信じのために理解しなさい。そして理解するために信じなさい」(『説教43』: *Sermo 43, 9, PL 38, 258*)。これは彼自身が人生で体験したことを述べているかのように思われます。神の啓示に対して、知解と信仰は、無関係なものでも対立するものでもありません。

せん。むしろそれらはともに、啓示の意味を理解し、その真のメッセージを受け入れ、神秘の入り口に近づくための条件です。聖アウグスティヌスは、他の多くのキリスト教著作家とともに、信仰が理性とともに働くこと、信仰は考察し、考察へと招くことをあかししました。このような方向に従って、聖アンセルムスは『プロスロギオン』で、カトリック信仰は「知解を求める信仰」(fides quaerens intellectum)であると述べます。知解を求めることは信仰の中で行われる行為なのです。特にこの伝統を最も徹底した聖トマス・アクィナスは、哲学者たちの理性に立ち向かい、それをキリスト教信仰の原理と真理に接ぎ木することによって、人間の思考に新たな合理的活力がもたらされることを示しました。それゆえ、カトリック信仰は合理的であり、また人間理性への信頼を深めます。⁽³⁸⁾

だから信仰者であっても、正義や人間の尊厳の擁護に関わる問いに答える際、直ちに「福音に照らした」

アンセルムス(1033~1109年)の彫像。彼が1093年から亡くなるまで大司教を務めた英・カンタベリー大聖堂に立つ。右手には自著「クール・デウス・ホモ(何故に神は人間となり給いしか)」を抱く (from Wikimedia Commons)



論拠(宗教的議論)を選ぶのでなく、多元的な世俗社会の中で、非信仰者も含めた他者との議論に耐えうるような合理的議論を行う必要がある——これが、ベネディクト十六世の教皇職が残した重要なメッセージの一つだと思われるのである。

注

- (1) 以下の内容についての詳細は拙稿「現代カトリシズムの公共性」『日本カトリック神学院紀要』第四号（二〇一三年）、五九―七四頁、「自著紹介」「普遍的倫理の探求——自然法の新たな展望」（教皇庁国際神学委員、岩本潤一訳）『宗教法』第三号（二〇一三年）、二二三―二二五頁、「ベネディクト十六世の平和の神学」『カトリック研究』第八二号（二〇一三年）、二一九―一六〇頁、「ベネディクト16世の教導職における自然法論」『カトリック教育研究』第三〇号（二〇一三年）、一―一二頁、「現代カトリシズムと自然法論——最近の動向」『宗教法』第三三三号（二〇一四年）、二七―五八頁参照。
- (2) 『現代カトリシズムの思想』岩波書店、一九七一年。
- (3) 『近代日本のカトリシズム 思想史的考察』みすず書房、一九九三年。
- (4) 山本芳久「トマス・アクィナスにおける人格ペルソナの存在論」知泉書館、二〇一三年参照。
- (5) Cf. Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 2004. 『教会の社会教説綱要』カトリック中央協議会、二〇〇九年。
- (6) Cf. Pontificia Academia pro Vita, *L'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, Città del Vaticano 2006.（邦訳『着床前の段階のヒト胚 科学的側面と生命倫理学的考察』秋葉悦子の
- (7) 秋葉悦子『ヴァチカン・アカデミーの生命倫理 ヒト胚の尊厳をめぐる真理の考察』毎日アースデイ、二〇一〇年、「人格主義生命倫理学 死にゆく者、生まれてくる者、医職の尊厳の尊重に向けて」創文社、二〇一四年、ホセ・ヨンパルト、秋葉悦子『人間の尊厳と生命倫理・生命法』成文堂、二〇〇六年（特に第二章）、E・スグレッチャ『人格主義生命倫理学総論 諸々の基礎と生物医学倫理学』秋葉悦子訳、知泉書館、二〇一五年参照。
- (8) *Declaratio de abortu procurato*: AAS 66 (1974), 730-47.（邦訳、カトリック中央協議会、一九七五年）
- (9) *Donum vitae*: AAS 80 (1988), 70-102.（邦訳、カトリック中央協議会、一九八七年）
- (10) *Evangelium vitae*: AAS 87 (1995), 401-522.（邦訳〔ペトロ文庫〕、カトリック中央協議会、二〇〇八年〔解説、秋葉悦子〕）
- (11) *Dignitas Personae de Quibusdam Scientiae Bioethicae Quaestionibus*: AAS 100 (2008), 858-87.（邦訳、カトリック中央協議会司教協議会秘書室研究企画訳、カトリック中央協議会、二〇一四年）
- (12) *Donum vitae*: AAS 80 (1988), 78-79.（邦訳、二五―二六頁参照）
- (13) 「人工妊娠中絶と安楽死は、いかなる人定法も合法で

- あるとして要求すべきなき犯罪である」。
- (14) Joseph Ratzinger now Pope Benedict XVI and Marcello Pera, *Without Roots. The West, Relativism, Christianity, Islam*. Foreword by George Weigel, translated by Michael Moore, New York 2006, pp. 131-34. 原書イタリア語版は二〇〇四年刊行。
- (15) International Theological Commission, *Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God*. (邦訳『人間の尊厳と科学技術』拙訳、カトリック中央協議会、二〇〇六年)
- (16) Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. (邦訳『普遍的倫理の探求——自然法の新たな展望』拙訳、カトリック中央協議会、二〇一二年)
- (17) H・J・マルクス『現代世界憲章』解説、第二バチカン公会議文書公式改訂特別委員会監訳『第二バチカン公会議公文書改訂公式訳』カトリック中央協議会、二〇一三年、八〇七—八〇八頁参照。
- (18) 宮川俊行「トマス・アクィナスにおける「それ自体として逸脱した行為」、上智大学中世思想研究所編『トマス・アクィナスの倫理思想』創文社、一九九九年、二八七—三〇六頁参照。
- (19) Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg im Breisgau 2005/8/2011, S. 50-52. (邦訳『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』三島憲一訳、岩波書店、二〇〇七年、三九—四〇頁)
- (20) 「信仰、理性、大学——回顧と考察」：AAS 98 (2006), 728-39. (邦訳『霊的講話集2006』カトリック中央協議会司教協議会秘書室研究企画編訳、カトリック中央協議会、二〇〇七年、二五八—二八〇頁)
- (21) *Ibid.*, 736-37. (邦訳二七二—二七三頁)
- (22) *Ibid.*, 738. (邦訳二七五頁)
- (23) AAS 99 (2007), 243-46. (邦訳『霊的講話集2007』カトリック中央協議会司教協議会秘書室研究企画編訳、カトリック中央協議会、二〇〇八年、四三—四八頁)
- (24) *Ibid.*, 243. (邦訳四四頁)
- (25) *Ibid.*, 244. (邦訳四五頁)
- (26) *Ibid.* (邦訳四六頁)
- (27) *Ibid.*, 245. (邦訳四七頁)
- (28) AAS 100 (2008), 331-38. (邦訳『霊的講話集2008』カトリック中央協議会司教協議会秘書室研究企画編訳、カトリック中央協議会、二〇〇九年、一一二—一二五頁)
- (29) *Ibid.*, 334. (邦訳一一七—一一八頁)
- (30) *Ibid.*, 335. (邦訳一一九頁)
- (31) AAS 103 (2011), 663-69. (邦訳、拙稿「教皇ベネディクト十六世のドイツ連邦議会での演説(翻訳と解説)」『カトリック社会福祉研究』第一二号(二〇一二年)

一七三—一八九頁)

(32) 自然法論と法実証主義の関係については、J・ヨンバルト『法の世界と人間』成文堂、二〇〇〇年、三二五頁「法実証主義の根本主張をよりよく明らかにしたのは、ベルクボーム(Karl Bergbohm, 1849—1927)である。

彼によれば、『極悪な法律でも、それが形式的にさえ正しく作られていれば、拘束力あるものと見做さなければならぬ』。また、もっと簡潔に『実定法のみが法であり、そしてすべての実定法は法である』。この主張を認める学説が法実証主義であり、これを認めない学説が自然法論であるということが出来る」参照。

(33) 「このような状況がどのようにして生じたかを簡単に

お示ししたいと思います。第一の根本的な理由は、存在(ある)と当為(べき)の間には架橋することのできない溝があるという命題です。存在から当為を帰結させることはできません。両者はまったく異なる領域にかかわることがだからです。その理由は、この間に、実証主義的な自然本性理解が広く受け入れられたことにあります。(H・ケルゼンのことはを用いてい

えば) 自然本性を『原因と結果によって互いに結びついた事実の集合』とみなすなら、いかなる形の倫理的な指示もそこから生じることはありません。自然科学が考えるのと同じように純粹に機能的な意味で自然本性を理解する、実証主義的な自然本性概念は、道德と法の間を架橋することが不可能です。むしろそれは、

あらためて単なる機能的な答えを生み出すことしかできません」(op. cit. 668 (邦訳一八四頁))。

(34) *Ibid.*, 669. (邦訳一八七頁)

(35) 『普遍的倫理の探求』一六(邦訳一〇八頁)。

(36) 『神学生への手紙(二〇一〇年一月一八日)』五・AAS 102 (2010), 795. (邦訳、『司祭職』カトリック中央協議会司教協議会秘書室研究企画編訳、カトリック中央協議会、二〇一一年、一三五頁)

(37) このことばはテルトゥリアヌスの“*credibile est, quia ineptum est.*” (*De carne Christi* 5.4) の誤引用として知られる。教皇もこれをテルトゥリアヌスのことばとして引用してはいない。

(38) 「一般謁見(二〇一二年十一月二日)」: *L'Osservatore Romano*, 22 novembre 2012, p. 8. (教皇ベネディクト十六世/教皇フランシスコ『信条——教皇講話集』カトリック中央協議会司教協議会秘書室研究企画編訳、カトリック中央協議会、二〇一四年、五九—六一頁)

(いわもとじゅんいち/前・カトリック中央協議会
主任研究員、現・日本聖書協会翻訳部主任)

※2015年10月1日に行われました。